

# ÉRTEKEZÉSEK EMLÉKEZÉSEK

LUKÁCS JÓZSEF

A MÍTOSZ IDEJE



440

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST



ÉRTEKEZÉSEK  
EMLÉKEZÉSEK

# ÉRTEKEZÉSEK EMLÉKEZÉSEK

SZERKESZTI  
TOLNAI MÁRTON

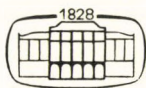


LUKÁCS JÓZSEF

A MÍTOSZ IDEJE

AKADÉMIAI SZÉKFOGLALÓ

1983. MÁJUS 26.



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

A kiadványsorozatban a Magyar Tudományos Akadémia 1982.  
évi CXLII. Közgyűlése időpontjától megválasztott rendes és  
levelező tagok székfoglalói — önálló kötetben — látnak  
napvilágot.

A sorozat indításáról az Akadémia főtitkárának 22/1/1982.  
számú állásfoglalása rendelkezett.

ISBN 963 05 4016 9

© Akadémiai Kiadó, Budapest 1985, Lukács József

Printed in Hungary

Az előadás címe és aktualitása — meglehet — némi magyarázatra szorul. Korunkat — joggal — a mitikus tudat bomlása, a szekuláris, profán gondolkodás széles körű térhódítása időszakának tekintik. Ezzel a progresszív folyamattal azonban — amelynek a teológia oldaláról Rudolf *Bultmann* adott a legradikálisabban kifejezést, amikor a bibliai mítoszvilágot a maga egészében a modern gondolkodás számára elsajátíthatatlannak nyilvánította — illúziók egész sora párosul. A demitologizálás hosszú és egyenlőtlenül kibontakozó progresszusában hitelüket veszítik ugyan a mitikus világképek antropomorf és antropocentrikus vonásai, ez azonban sem azt nem jelenti, hogy a hagyományos mítosz minden szabályozó funkcióját, minden, az emberi művelődésben játszott szerepét elvesztette volna, sem azt, hogy ne kellene viszonylag új keletű mítoszok sokaságával számolnunk.

„Valamennyi holt nemzedék hagyománya lidércnyomásként nehezedik az élők agyára — írja *Marx*. — És éppen amikor azzal látszanak foglalkozni, hogy magukat és a dolgokat átalakítsák, hogy valami még soha nem voltat teremtsenek, éppen az ilyen forradalmi válságkorszakokban idézik fel aggodalmasan a

maguk szolgálatára a múlt szellemeit, kölcsönveszik neveiket, harci jelszavaikat, jelmezeiket, hogy ebben az ősi, tiszteletre méltó álruhában s ezen a kölcsönzött nyelven vigyék színre az új világtörténelmi jelenetet.” [1]

Ugyanez másként, Pierre *Bourdieu* megfogalmazásában: a *politikai* forradalmak szimmetrikusak az általa *szimbolikus* forradalmaknak nevezett folyamatokkal, amelyek azt célozzák, hogy a társadalmi „forradalom teljes kibontakozásához” szükséges „adekvát nyelvet” is megteremtsék. [2]

A mítoszképzés — valamennyiünket nyugtalanító módon — napjainkban is, a politikai tudat szférájában is folyik. „Az amerikai fehérek hajlamosak arra — írja Louis *Dupré* —, hogy országuk történetét mint a szociális egyenlőség és intellektuális szabadság álmának fokozatos megvalósulását tolmácsolják. . . . De ez olyan mitikus modell, amely szelektíve kiszorít olyan kellemetlen bonyodalmakat, mint az indián őslakosságét, a behurcolt rab-szolgákét és a nemkívánatos bevándorlókéét. A mítosz ugyan modellként hasznos szerepet játszhat, de ha azonosítják a történelemmel, elkerülhetetlenül előítélethez és elnyomáshoz vezet.” [3]

Mircea *Eliade* tanulságosan hívja fel a figyelmet a *félíg elfelejtett* mítoszok nem tudatosult hatására a modern életben — és éppen romboló



funkciójuk korlátozása végett—igényli ellentmondásos tartalmuk tudatosítását.

Ezt a tudatosítást azonban nehezíti magának a mitikus tudatnak a természete, amely eleve visszautasítani látszik minden *történeti* jellegű kritikát. „Mert a múlt van, mindig van, bárha a népi szólás így mondja: egyszer volt. Így szól a mítosz, mely csak köntöse a titoknak, de a titok ünneplő ruhája az ünnep, a visszatérő, amely áthidalja az időalakokat, és a nép számára jelenné teszi a múltat és a jövőt.” [4] Thomas Mann szerencsés megfogalmazása jól érzékelteti, hogy a mítosz — jóllehet maga is az idő szülötte —, sajátos módon éppen a történelmi idő kiiktatásával, múlt és jövő tudati egy-neműsítésével próbál fogódzót nyújtani az élet viharáiban.

A mítosz csak avégett igényli az időt, hogy megszüntesse. Ennek az Ernst Cassirer által megfogalmazott paradoxiónak a fonákja az a kérdés, amelynek végiggondolásához most néhány vonatkozásban magunk is hozzá szeretnénk járulni.

Mielőtt azonban e bonyolult problémára válaszolni próbálnánk, néhány kérdésben állást kell foglalnunk. *Milyen értelemben létezik a mítosz?*

Már *Schelling* és *Hegel* jelezték annak a szemléletnek a korlátoltságát, amely a mítoszban csupán a tudatlanság maradványát, vagy puszta fantazmát és fikciót, csupán szubjektív képet látott. Ezzel előkészítették azt a marxi gondolatot, amely a mítoszban — annak ismeretelméleti irrelevanciája ellenére — *reális* történeti folyamatok olyan koncentrált tudati kifejezését s a *fantázia* segítségével történő antropomorf feldolgozását ismerte fel, amelynek a hozzá fűződő érzelmi megerősítés következtében *sajátos egzisztencia-módja* is van. „... amit valóságban (realiter) elképzelek — írja *Marx* már doktori értekezésében —, az valóságos elképzelés számomra, az hat rám, és ebben az értelemben az összes istenek, mind a pogányok, mind a keresztények, reális egzisztenciával rendelkeztek.” „Nem uralkodott-e az öreg Moloch? Nem volt-e a delphoi-beli Apollón valóságos hatalom a görögök életében? Itt Kant kritikája [tudniillik az, hogy egy taller fogalmából még nem következik annak léte] sem jelent semmit... Valóságos talleroknak ugyanolyan egzisztenciájuk van, mint a



képzelt isteneknek”, [5] akiknek egy meghatározott gondolkodásmódhoz kötött „közösségi elképzelésben” *sajátos kulturális létezési módjuk van*, amely csak akkor haladható meg, ha ez elképzelés társadalmi alapjai szétestek. Amíg azonban e létfeltételek fennállnak, a mítosz meghatározott szerepet játszik a társadalmak és a természet, az egyes és a közösség közti kapcsolat közvetítésében. *Malinowski* szavaival: „a mítosz... nem henye történet, hanem erőteljesen ható aktív erő, nem intellektuális magyarázat avagy művészi képzelődés, hanem a primitív hitnek és az erkölcsi tanításnak pragmatikus alapokmánya.” [6]

A mítosz azonban úgy fejezi ki saját létfeltételeit, hogy el is leplezi azokat, s így a rá támaszkodók számára egyfajta *evidenciával* rendelkezik, amelyet nem valamilyen racionális argumentáció hitelesít, hanem amelyhez az emberek közvetlenül, érzelmileg, hitszerűen viszonyulnak.

A mítosz, *Georges Gusdorf* találó kifejezésével, „a reflexió előtti, meditáció előtti gondolat, amely — legalább bizonyos fokig — még inherens a cselekvéshez képest” [7] (amennyiben persze reflexión és meditáción a tudat később kifejlett, tudományos és filozófiai formáit értjük). A mítosz jószerint még a *képzet* és nem a tiszta fogalom szférájában mozog, félúton az érzéki közvetlenség és az absztrakt

gondolkodás közt. Eredetét tekintve *a közvetlen mindennapi munkatevékenységből*, annak *differentiálatlan, mágikus-totemisztikus tudati kiegészítéséből* nőtt ki, és származásának, az elmélet és gyakorlat közvetlen kapcsolatának jegyeit mindvégig megőrzi. *Magyarázatot* nyújt ugyan a jelenségek világára, de *csak annyiban*, amennyiben ezzel közvetlenül valamiféle cselekvést is elő tud mozdítani — önmaga alárendelt mozzanataként. Nyújt ugyan egyfajta *világképet*, de *abból a célból*, hogy ezzel bizonyos viselkedési, magatartási paradigmákat, mintákat sugalljon és megalapozzon.

A mítosz ugyanakkor kétségtelenül tudati *kiemelkedési kísérlet* is a közvetlen gyakorlat világából s annak mágikus kiegészítéséből, anélkül persze, hogy elérné voltaképpen az elméleti világmagyarázat szintjét, a filozófia, a tudomány szféráját. A maga narratív, analogikus és antropomorf módján azonban kifejezi az embereknek a társadalmak szerkezetéről, a természet rendjéről, sőt a dolgok alapjáról, okairól és céljairól kialakult elképzelését. Tartalmaz tehát egyfajta sajátos *hermeneutikus* elemet, amely — mint erre Paul Ricœur is felhívja a figyelmet — a magyarázat továbbgondolására is indít, anélkül, hogy ezen magyarázat igazságtartalmát hajlandó lenne alávetni a logikai koherencia vagy a történelmi praxis ítéletének.

Ezek után vetődik fel a következő kérdés: *milyen a mítosz és a történelem reális viszonya?* A mondottakból már következik, hogy a mítosz *történelemfelettinek* látszik bizonyos korok és magatartásmódok számára. „A mítosz problémája reménytelen mindaddig, amíg nem szabadulunk meg attól a kérdéstől: hogyan keletkezett a mítosz? — vallja az életfilozófus Alfred *Bäumler* — ... Erre a kérdésre sohasem lehet kielégítően felelni, mert helytelenül van feltéve. A mítosz teljesen történelmietlen...” [8]

Ismeretes azonban, hogy ugyanerre a kérdésre már a felvilágosodás is egészen másként felelt, hogy pl. *Herder* szerint a mítosz éppen *történelmi* termékként érthető meg: nem más, mint a kultúra gyermekkorának sajátos gondolkodásmódja. *Marx* szerint pedig olyan körülmények képzeletformálta kifejezése, midőn „a termelés őseredeti feltételei természeti előfeltételekként, *a termelő természeti létezési feltételeiként* jelennek meg”, [9] s mint ilyen, a mítosz tanulságos betekintést nyújt a régmúlt korok tényleges természetébe is. A mítoszban éppen ezért az emberek maguk alkotta társadalmi-történelmi viszonyaikat a lét olyan *kvázi-természeti* alapjaként tudatosítják, amelyekkel maguk is egyfajta, még nem differenciálódott



*egységben* vannak, amelyeket tehát hitük szerint nem ők hoztak létre.

A mítosz invarianciája, zárt univerzuma annak a zártságnak felel meg, amely keletkezésének körülményeit — a társadalom még természetes viszonyainak relatív zártságát — jellemzi. Ugyanakkor olyan zártság ez, amelyben az ember már tudatára kezd ébredni léte *ellentmondásosságának*, s ahol a mítoszt éppen avégett hasznosítják, hogy segítségével az ellentmondásokat feloldják, sőt hogy segítségével az ember és a természet, az ember és az ember közti ősi harmóniát képzeletileg helyreállítsák.

*Pseudo-Dionysius, Eckhart és Cusanus* nyomán Mircea Eliade éppen ebben: a *coincidentia oppositorum*-ban, az egybeeső ellentétek kioltásában látja a mitikus szféra lényegét. [10] De Eliade számára a mítosz azon ellentétek *tényleges* kibékítését jelenti, amelyek éppen az *elméleti reflexió következtében* keletkeztek, s így a *gondolkodás és ezen át a lét eredeti tagolatlanságához* való visszatérés bizonyos értelemben kívánatosnak tűnik.

Marx gondolata ezzel éppen ellentétes: szívesen korunkban arra kell törekedni, hogy az újra meg újra reprodukálódó ellentmondások egy magasabb fokú reflexió révén, fejlettebb és differenciáltabb viszonyok talaján folyamatosan tudatosíthatókká és megoldhatókká váljanak, az ellentmondások kioltása azonban vala-

milyen múltbeli vagy jövőendőbeli paradicsom képzelt harmóniájában — nem több illúziónál.

Az etnológia kutatójának vagy a választörténésznek szükségképpen *már kialakult* mítoszokkal van dolga. Módszertanilag azonban egy pillanatra sem lehet szem elől téveszteni a *mitopoézis* reális folyamatát, amelynek során a mitikus dráma tartalmai, annak verbális és narratív elemei a praxis szövetéből elkülönített „szóként”, elbeszélésként kiválnak, s különbözőképpen interpretált, sajátos szabályozó szerepet játszó mitikus elbeszélésekké, *mítoszokká* kapcsolódnak össze, hogy végül az elbeszélések *mitológiai* sajátos rendszerévé interpretálódjanak.

E folyamat háttérében az *újratermelési folyamat* változásai fedhetők fel. De mi sem volna tévesebb, mint a termelés változásaiból *közvetlenül* következtetni a mítosz artikulációjának alakulására. Valójában a mítoszképződés jelentős *önállóságot* és önmozgást tanúsító folyamat. A mítoszok translációjában szerepet játszó elbeszélők messzemenően *szabadon* tolmácsolhatták a mítosz tartalmait, adhattak a korábbiaktól eltérő hangsúlyokat az egyes mítoszvariánsoknak.

Ami e szabadságnak határt szab, az nem az elbeszélők egyéni korlátja, hanem ama társadalmi-termelési *közösség* reprodukciójának a logikája, amely a mítoszt elsajátítja, hogy

segítségével megerősítse vagy módosítsa önnön viszonyait. Véleményünk szerint — a strukturalizmus vagy a fenomenológia elképzeléseitől eltérően — *ez a nem tudott objektív logika* befolyásolja ama szelekció irányát, amely bizonyos típusú mítoszok elfogadását végső soron előmozdítja, másokét gátolja, amely kedvez a mitológiai szerkezetek kialakulása bizonyos irányának, s kedvezőtlen valamilyen másfajta szerveződés számára. A szinte áttekinthetetlenül széles mitikus kínálatból — adaptálhatóságuk vagy adaptálhatatlanságuk függvényében — társadalmilag konkrét szükségletek „válogatnak”.

A mítosz történetileg változó helyet tölt be a kultúra szerkezetében, s ezenközben nemcsak az elméleti tudat különböző formáihoz változik meg a viszonya, hanem átalakul a valláshoz fűződő kapcsolata is. Nem nehéz belátni, hogy — némely régebbi marxista interpretációval ellentétben — a *vallások* nem redukálhatók a mítoszokra, hiszen szerkezetükben hittételeket, teológiákat, vallási jellegű erkölcsi előírásokat, rítusokat, vallási intézményeket is találunk.

Másfelől nyilvánvaló, hogy a vallások *mindig* tartalmaznak mitikus elemeket, és hogy ezen egy viszonylag konzekvens mítosztalanítási törekvés sem képes változtatni. Talán nem véletlen, hogy a teológiának éppen azok a reprezentánsai, akik a leginkább tudatában



vannak a szekularizáció irreverzibilitásának, *kiküszöbölhetetlennek* tartják a vallásból a mítoszt mint az igazság megismerésének analógikus formáját. „Ha abból indulunk ki — írja *Rahner* és *Vorgrimler* —, hogy minden egyes metafizikai és vallási valóságot kifejező fogalom — mint a közvetlen tapasztaláson kívül eső valóságnak a fogalma — kénytelen valamilyen képzzel dolgozni, amely ennek a valóságnak nem eredeti megjelenése, hanem valahonnan máshonnan származik, és ha még feltételezzük, hogy ez a »képzet« (amely nélkül minden fogalom üres, vagyis lehetetlen; tomista kifejezéssel ez a phantasma, amelyre minden transzcendentális ismeret kénytelen vonatkoztatni magát) nem statikus »kép«, hanem drámai, eseményszerű képzet, vagy ilyenné változtatható, akkor azt lehet mondani, hogy *minden metafizikai és vallási kijelentés mítikus kijelentés vagy ilyen kijelentésként magyarázható.*” A szó pejoratív értelmében — úgymond — akkor beszélünk mítoszcól, ha hiányzik vagy lehetetlen annak kritikai tudatosulása, hogy „ha változó mértékben is, de szükségszerűen és elkerülhetetlenül” jelen van az ilyen kijelentésben a képszerűség, képzet és fogalom elmosódottsága, sőt azonosítása.

A teológiai feladat ezek szerint a mítosz helyes értelmezése.[11] Ám — amennyire egyetértünk a jeles szerzőkkel abban, hogy a

képzszerűség kiiktathatatlan a vallásból —, annyira meghatározhatatlannak tűnnek e szemlélet alapján a mítosz helyes kritikai interpretációjának *kritériumai*. Ezek a kritériumok már természetesen *nem* lehetnek mitikus jellegűek, de persze még kifejezetten filozófiai természetűek sem: a mítoszt *mint az isteni kijelentés részét* a teológus legfeljebb az analógia entis segítségével idézheti az emberi értelem ítélőszéke elé, ekkor pedig csak vélekedhet igazi tartalmáról, de nem bizonyíthatja igazságát. Az pedig, hogy a mítoszt interpretáló mindenkori teológiai operátorokat társadalmi-történeti okokkal magyarázzuk, a *teológus* számára legfeljebb segédeszközként fogadható el.

Így *végeredményben* számára csupán két út látszik járhatónak: a mítoszt mint a kinyilatkoztatás elemét vagy a *személyes hit* hitelesíti (ismeretes módon ezt képviseli a protestantizmus), vagy: helyes interpretációját olyan *intézmények* falszifikálhatatlan döntéseitől teszi függővé, amelyeket — ismét csak személyes hit szerint — az emberi értelem mellett az isteni kegyelem is vezérel (ennek felel meg a *katolicizmus* szerkezete).

A mítoszt tehát eleve mindenképpen valamilyen emocionális, affirmatív aktus — a hit hitelesíti, a teológia vagy a filozófia szerepe esetleg abban állhat, hogy megerősítse ezt a hitet.

Anton *Freitag* egyetért *Rahnerrel* abban, hogy a mítosz a maga analogikus és szemléletes módján teszi elsajátíthatóvá a transzcendenciát; ugyanakkor azonban azt állítja, hogy a kinyilatkoztatás, „mint esemény és szó”, kifejezetten ellentétben áll a mítosszal. [12] Kérdés azonban, miképpen lehet a transzcendenciát az ember számára hozzáférhetővé tenni, amennyiben a mítosz analogikus formanyelvét mellőzzük? Lehet-e a világ teremtéséről, az eredeti bűnről vagy az utolsó ítéletről *nem mitikus* kijelentéseket tenni anélkül, hogy meg ne haladjuk a természetfelettibe vetett vallásos hit szféráját, és át ne csapjunk az *elméleti* tudat régióiba? Nos, ennek vizsgálata messzire vezetne.

### 3.

Ezek után ideje feltennünk a kérdést: milyen értelemben beszélhetünk *a mítosz idejéről*? Jóllehet a mítosz — követői számára — a mindenkori *jelen* vezérlőcsillagának tűnik, vagy éppen *időn kívüli paradigmának*, a reális időben megvalósuló tetteink örök érvényű alapjának, mértékének, minden mítosz időben, valamilyen meghatározatlan időben játszódik. Ez maga is arról tanúskodik, hogy a legprimitívebb mítoszok is az idő egyfajta tudatosulását, az időbe-



liség elsajátítását bizonyítják. A nappal és az éjjel váltakozása — mint ismeretes — beépült az élő szervezetek önfennttartási, táplálkozási és szaporodási folyamataiba — természetesen az emberébe is. De az emberré válás során jól kitapintható világossággal már azt is megfigyelhetjük, hogy különösen az állattenyésztő- és a földműveskultúrák kialakulásától kezdve — a *társadalmi* termelésnek (a természetben közvetlenül nem adott) szükségletei is fontossá teszik a múltó idő tudatos tagolását, ami a Hold-ciklusok és a Nap járásának megfigyelése révén történik. A természeti idő e *történelmi* elsajátításának lenyomatát megpillanthatjuk az ősi mítoszok arculatán is: időtlenségükben sem pusztán a természet „magában való” körforgása, hanem az ahhoz való társadalmilag megszabott *viszony* is kifejezésre jut: az, hogy a természettől még alig elkülönült közösségek szinte *ugyanolyan relatív változatlansággal* reprodukálódnak, miként a természet körforgásai, s így az ember ebben a kozmikus ciklusban szociális önmagára ismerhet.

Ha ebből indulunk ki, nem fog abszurdumnak tünni, hogy az időt megszüntetni látszó mítosz a maga sajátos módján mégis *viszszatükrözze, kifejezze* magát a történelmi időt. Az elemzésnek azonban két síkon kell folynia. Egyrészt számba veendő, hogy minden mitológia öntudatlanul is mindenkor *azt az időfel-*

*fogást* rögzíti, tünteti fel eleve adottnak, minden időbeliség alapjának, amelyet *saját kora* a magáénak vall. Másrészt viszont, amennyiben a mítosz történetileg fokozatosan *visszahúzódik* az emberi történések világából, amennyiben a mítosz mindinkább a kezdet és a vég, az alfa és az ómega, valamint a megváltás köreire koncentrálódik, annyiban a *földi történelem* és egyfajta *üdv történet* szétválását eredményezi.

Vessünk egy pillantást e folyamat fontosabb szakaszaira. Az ókori Kelet birodalmaiban, az *ázsiai típusú* társadalmakban, a csaknem autark közösségek mint tulajdonosok *Marx* szerint „... magukat állandóan ugyanabban a formában termelik újra”, s a reprodukciónak ez a típusa szolgáltatja a kulcsot változatlanságuk titkához is. [13] Feltehetően ez az azonos szintű *ciklikus* reprodukció lehet a háttere az ázsiai mitológiák körforgásszerű időmodelljének is. Az pedig, hogy a különböző szintű közösségek állandóságával szemben az egyes ember szerepe szinte elhanyagolható, mivel ez az egyed még közvetlen egységben van a közösséggel, létének ezen örök, isteni előfeltételével, azt eredményezi, hogy e primitív közösségek újratermelése s velük a szenvedéssel teljes lét reprodukciója az egyed számára a mítoszban végzetszerűen elháríthatatlannak tűnik.

Ennek megfelelően végső soron maga az isteni is úgy jelenik meg a mitológiában, mint a

természet adta, szubsztanciális közösségek újratermelődésének *természeti és ugyanakkor morális* ereje, természetfölötti törvénye. Ily módon a szent és a profán közti *határok* a társadalmi tudatban *alig vonhatók meg*, miként a mítosz ciklusai sem igen válnak még külön a kultusz, az ünnepek évenként vagy hetenként visszatérő körforgásaitól. (Sőt, bizonyos kultúrákban — pl. mint *Maspero* megjegyzi, [14] a kínaiaknál — a szó valódi értelmében nem is lehet mitológiáról beszélni.)

A görög és még inkább a római *antikvitás* már ettől eltérő képet mutat. Ez nem is meglepő, ha tekintetbe vesszük, hogy e közösségek célja nem pusztán önmaguk újratermelése, mint a Keleten, hanem már a magántulajdonnal is bíró *egyedek*, politészek, cívisek *egyenlőségének újratermelése* abban a létezési módban, amely egyszersmind a tagok egymáshoz való viszonyát — s így magát a poliszt alkotja. [15] A közösség nem a Keleten megszokott adottság, hanem „itt már *történelmi termék* — írja *Marx* —, nemcsak ténylegesen, hanem annak is tudják, tehát *keletkezett*” (vö. ezzel a városlapító héroszok — Thészeusz, Héraklész — mítoszait). Igaz: közben az egyedek tulajdonát és egymáshoz való kapcsolatát „az állam tagjaként való létük, az állam léte közvetíti, ennél fogva egy olyan előfeltétel, amelyet isteni-nek tekintenek”. [16] Ezen a bázison mozgal-



masabbá, történelmibbé válhat a közösség léte, s egyben fejlettebbé az egyes ember energiája is.

A mitológia a poliszban *különül el egyértelműen kultikus gyökereitől*, sőt rövidesen lényegében *profán* formát is keres magának az eposzban, a tragédiában, majd a képzőművészetben. A görög mítoszban az egyes ember többé nem valamilyen közösség-szubsztancia pusztá járuléka, hanem a poliszközösség megalapítója, megerősítője, sőt megújítója is. Elégséges Akhilleusz harcias individualitását és Odüsszeusz furfangos racionalitását, Oresztész és Élektra morális elkötelezettségét összevetni a meghaladott, főleg ázsiai múltat reprezentáló Klütaimnésztra és Aigiszthosz szophoklészi jellemzésével vagy akár — ahogyan ezt már *Bachofen* is megtette — a vergiliusi Aeneas történelmi küldetéstudatát, a karthágói Didó passzív, ázsiai érzékiségével, [17] hogy felismerjük: a mítosz itt nemcsak a barbár múlttal való *érintkezés* jelentőségét emeli ki, hanem mindenekelőtt annak hellén vagy római *átformálását*, az Ázsiától való *elhatárolódás* szükségességét hangsúlyozza. — Az Aeneas zárógondolata is ez: „Occidit occideritque sinas cum nomine Troia”; Trója letűnt, hát neve is tűnjék el vele végképp.

Vitathatatlan persze, hogy mind az ázsiai, mind a görög mítoszokban jelen van a körforgás eszméje. A tartalom azonban külön-

bőző: a *polisz* ciklikus reprodukciójában a *megőrzés* egyben a *megújulás* bázisa is, hiszen itt a bővített *újratermelés*, majd az áru- és pénzgazdaság kibontakozásával van dolgunk, nem szólva arról, hogy — a kín és a szenvedés ázsiai szanszára-világával ellentétben — a körforgásaiban *megújuló lét* Hellaszban *pozitív, affirmatív* attribútumokat nyer. (Bizonyára ez az utóbbi jelenség az egyik oka annak, hogy W. F. Otto és Kerényi Károly Hellasz isteneiben lét-alakzatokat lát.) Maguk a klasszikus polisz istenei — úgy is, mint az isteninek tekintett állam elvének hordozói — főként *politikai-társadalmi*, nem pedig természeti vonásokat mutatnak, miközben fejlett és aktív személyiségekként maguk is részt vesznek nemcsak a kozmikus világrend kialakításában, de a poliszrend védelmében és expanziójának támogatásában is. Ezért úgy véljük, hogy — jóllehet a polisz isteni eredetű rendjének megbontása elleni fellépés statikus elemeket ölt a vallásban — *Tillich* túloz, amikor — talán a bibliai felfogással való élesebb kontraszt érdekében — azt állítja, hogy az antikvitásból teljesen hiányzik a „tökéletesebb jövőre való várakozás”. [18]

Különösen jól látszik ez, ha két, többnyire elhanyagolt hellén jelenségre hívjuk fel ismételten a figyelmet. Az egyik: a *korai görög* fejlődésben az idő ciklikus felfogása mellett jelen van a kozmosznak és a társadalom

történetének egyfajta csaknem *lineáris, kitüntetett irányt mutató változások* sorában realizálódó szemlélete is. E ponton elégséges lesz *Hésziodosz* Theogóniájára és Ergájára, a *dionüszoszi*, különösképpen pedig az *orfikus* misztériumokra utalnunk. De a *római mítoszok* talán ennél még erőteljesebben mutatják, mennyire óvakodni kell az egyoldalú egyszerűsítésektől: a szabad egyének fölé emelkedő állam aktív, célra irányított, történelemformáló jelentőségének az az eszmei tudatosulása, amelyre már *Hegel* felhívta a figyelmet, a köztársaság, majd a császárság expanziója a mitológiát és egyáltalán az ideológiai mezőt a korábbinál erőteljesebben *jövőre irányulóvá*, múlt, jelen és jövő artikulációját kifejezettebbé tette. (Bizonyára nem véletlen, hogy a keresztény *üdv történeti* felfogás elemei is elsősorban a *latin* patrisztikában halmozódnak fel.) Másrészt tekintetbe kell venni azt is, hogy a poliszkultúrák demitologizáló tendenciái — ha történetileg átmeneti időszakra is — még a reális történeti mozgásirányt felmutató filozófia modelljeit is szembesítik a mítosszal (gondoljunk csak a szofisták és az atomisztika fejlődéskoncepcióira).



A jövőre irányuló, lineáris–teleologikus változás mitológiai tendenciája, ami végül is a *kereszténység* megjelenésével teljesedik ki, egyfelől a patriarchális társadalmak *etnikai*, másrészt a klasszikus polisz *területi* jellegű vallásossága felbomlásának következménye. Ha az Ószövetség a félig még *orientális* jellegű *zsidó* etnikai–törzsi közösség történelmi hányattatását és fiaskóját tükrözi, az *Újszövetség* azt a helyzetet, amelyben *alighogy kialakult a személyes önérvényesítés antik igénye, már megvalósíthatatlannak is tűnt*. A kereszténység a népi közösség széthullása, illetve az elveszett polisz sorsa feletti fájdalmat, az egyén evilági önmegvalósításáról való lemondást túlnyomórészt úgy fejezi ki, hogy a nosztalgia vágyteljesítésbe csap át: a személyes halhatatlanság és az egyetemesen lehetséges üdvözülés hitébe. A szaktudományos kutatás sok ponton összhangzik *Marx*nak a Tőkében nyújtott elemzésével, amely szerint az univerzalisztikus keresztény monoteizmus feltételezi az elvont ember kultuszát, amely viszont nem jöhetett volna létre olyan történelmi körülmények nélkül, amikor — a közösség új, eddig nem ismert típusaként — az emberek „általános társadalmi termelési viszonya abban áll, hogy termékeikhez mint árukhoz, tehát

mint értékekhez viszonyulnak, és magánmunkájukat ebben a dologi formában mint *egyenlő* munkát vonatkoztatják egymásra.”[19]

Sem a piac univerzuma, sem a római birodalom politikai-jogi egysége nem nyújthatott kárpótlást az elvesztett, eleven közösségekért, amelyeknek az egyén korábban aktív konstituense is volt. A keresztény monoteizmus úgy *kompenzálta* ezt a differenciálódást, hogy — Alfred Weberrel szólva — a maga egyetemes „poliszpótlékaiban”, *illuzórikus közösségeiben* egyesítette az egyes hívőket, a bűnben és a megváltásban való egyenlőség jegyében. Így a gazdasági és a politikai szférán belül olyan, *viszonylag önálló vallási integráció* jön létre, amely immár *nem felel meg közvetlenül* sem valamilyen területi, sem valamilyen etnikai egység igényeinek, s amely a későbbiekben éppen ezért hozzáidomíthatónak bizonyult a társadalmi alakzatok egymástól igencsak eltérő típusaihoz: „Krisztusban tehát nincs többé sem zsidó, sem görög, nincs sem szolga, sem szabad, nincs sem férfi, sem nő” — olvassuk az Újszövetségben. És ezzel együtt a másik kulcsmondatot: „az én országom nem ebből a világból való”.

A transzcendencia síkján elgondolt egységnek ez a hangsúlyos *elválasztása* a világ reális folyamataitól természetesen új módon határozza meg a mítosz vallási helyét is. A teremtet

természet és az emberi világ *demitizálása* az Újszövetségben az Ószövetséggel összehasonlítva is erőteljesebb; s ez hosszabb távon mozgásteret nyújt az autochton tudomány, filozófia, művészet izmosodásának. Ez azonban nem vet véget annak, hogy a *világegész* ősoke (*archéja*), alapja (*aitiaja*), célja (*télosza*) tekintetében döntő jelentőségű vallási vonatkozások továbbra is mitikus formában jelenjenek meg. A kozmogóniai, az aitiológiai, a szoterológiai-eszkatológiai mítoszok szerepe a monoteizmus keretében megváltozik, anélkül azonban, hogy jelentőségük csökkenne. Sőt: e mitikus kontinuitás egyfajta *transzcendens* üdvtörténetté szervül, a profán világ történései pedig elválnak ettől és alárendelődnek a változások ezen egyedül autentikusnak tűnő folyamatának. Más szóval: itt nem a reális földi történeti folyamatok vezetnek igazi változáshoz, hanem az isteni gondviselés teljesíti be a történelmet, s ez éppenséggel relativizálja a földi időt.

Teljes mértékben helyeselni lehet azt a megállapítást, hogy a *konzekvens monoteizmus* oly mértékben *előmozdítja a demitologizálást*, amennyire ez a vallásos tudaton belül egyáltalán lehetséges. Mi több: a monoteizmus (ahol az egyetlen isten a világfolyamat alapja és célkitűzője, legfőbb szubjektuma) maga is támogatja egyfajta *történeti* látásmód fokoza-



tos, bár nem konfliktusmentes kialakulását. Ennyiben *az üdvösség időbeni történetének* megjelenése egyben a *mítosz időtlenségének* relatív felbomlasztása is.

Az *ázsiai* mítoszok körforgásaiból még a képzelet világában sem volt kiút: itt a mítosz *időtlensége* egyben a mindenség és a társadalom rendjének *változtathatatlan* voltát is sugallta, ami a történeti jellegű gondolkodást gyakorlatilag lehetetlenné tette.

A görög világban, főként azonban a zsidóknál a szenvedéssel és az igazságtalansággal teljes jelen *ellentmondásainak* viharos felfakadása váltja ki a *historizáló* tendenciákat, az idealizált múlt, az aranykor megidézését és a jobb jövőre profetikus ígéreteit. Ám míg Hellaszban ez a mitikus történetiség több isten *egymást váltó* uralmában fejeződik ki, a zsidó prófétáknál és az apokaliptikus irodalomban a közösség egységének garanciájaként felfogott egyisten használja föl céljai megvalósításának *eszközeként az egész történelmet*: isten ezúttal már „nemcsak a történelemben, hanem a történelem által is kinyilatkoztatja magát”. [20] A zsidó népi képzelet Jahve mint az univerzum ura révén és *csak így* tudja elgondolni a *totális katasztrófából való nemzeti kiemelkedés, az elnyomásból való szabadulás* reálishoz egyébként reménytelen történelmi megvalósulását. Az egyistenhit itt tehát már elgondolhatóvá teszi a

történeti mozgás mitikus gondolati rögzítését, de ez a történetiség még etnikailag vagy történetileg korlátozott.

A *paruzia* lázában égő korai kereszténység khiliazmusát ugyanez a hit táplálhatta, miként ugyanez a jövőre irányuló, isten megvalósuló országában reménykedő magatartás jellemző a középkori eretnek szekták, Giacomo *da Fiore* teológiai historizmusára, ahol a történelem progresszív állapotok egymásutánja, a radikális ferencesek, a taboriták, az újrakeresztelők tanaira, az angol forradalom puritánjaira is. Az itt már egyetemesként elgondolt világfolyamat változékonyságának és célra irányítottságának ez a transzcendenciára alapított szemlélete volt az elméleti háttére mellesleg mind a dialektika csíráit is kifejlesztő miszticizmusnak, mind pedig előkészítője a profán utópiák történelemlátásának.

A világtörténelmet most már olyan egyetemes folyamatként fogják fel, amelyet egységes értelem hat át, és amely a természetfölötti síkján, a *civitas dei* szférájában bontakozik ki. A kereszténység tehát — ahogyan *Gurevics* helyesen megállapítja — egyrészt átvette a zsidó vallásból az idő linearitásának és folytonosságának koncepcióját, miközben ezt partikulárisból univerzálissá tette, és Krisztus megváltó cselekedete látószögéből értelmezte. [21]

Másfelől észre kell vennünk azt is, hogy a transzcendencia és a profán lét vallási megkülönböztetése aláhúzza a két szféra közti isteni közvetítés jelentőségét, aminek következtében különös hangsúlyt kap *e közvetítés mitizálása*. Ha nem is adunk igazat Duprének, aki szerint a kereszténység „még több mitikus elemmel telített, mint Izrael hite”, [22] kétségtelen, hogy Jézus bizonynyal reális történeti figuráját szükségképpen mitikus folyondár is befutja, s hogy a liturgikus ciklus — főképp katolikus formájában — őrizi rítus és mítosz bensőséges kapcsolatának emlékét.

Az üdvtörténet e ponton bizonyos fokig átcsap saját ellentétébe. Amennyiben a *múlt*nak valamely kitüntetett elemében — adott esetben a Jézus Krisztus kereszthalálával azonosított megváltásban — olyan *végző fejleményt* vélnek megpillantani, amelyben a történelem értelme beteljesedett, ez elvileg az idők végezetéig minden további lényegi változást feleslegessé tehet. *Augustinus* egyfelől leírja az üdvtörténet egymásra következő hat szakaszát mint a megváltás folyamatának tartalmát, egy, a kaotikus, folytonos pusztulásra ítélt, a *civitas terrenától* elválasztott *természetfölötti* síkon. De ugyanakkor azzal, hogy a *civitas deit*, isten országát a krisztusi megváltás művét hordozó egyházban beteljesültnek tekinti (és így éppen az egyház az, amely a földi élet szeszélyesen



váltakozó körülményei közt az igazi történelem az üdvtörténet kitüntetett hordozója), *le is zárja*, vagy legalábbis az egyház történetére korlátozza a történelmet. Ez — akárhogyan vesszük — a *mítosztalanításnak* a kereszténységben rejlő tendenciáit igen sok vonatkozásban *visszájukra fordítja*, s akaratlanul is mitikus módon oldja fel az abszolút isteni principium és a reális történelem feszültségét az utóbbi rovására. A mítosz leküzdésére irányuló tendenciák az idő mitizálásába, majd az idő kiteljesedésének abszolutizálásába csaptak át. *Tillich* nem ok nélkül jegyzi meg, hogy mivel „semmi igazán új dolog nem várható, az egyház valamilyen gyökeres kritikája lehetetlenné vált”, [23] ugyanúgy, ahogyan e nézőpontból a mítoszok bírálata sem lehetséges.

A teológiai historizmus törekvéseit a középkori egyház mérvadó teoretikusai — így *Bonaventura* is, *Aquinói Tamás* is — elítélték: szerintük az Ó- és az Újszövetség korszakai után nem következhetett harmadik korszak. *Tamás* szerint az idő haladása legfeljebb az isteni kinyilatkoztatás mind mélyebb megértését hordozhatja. [24]

Bizonyára nem véletlen viszont, hogy velük szemben a mai kereszténységnek azok az elméleti képviselői, akik az első keresztények dinamikus szellemiségét szeretnék elméletileg érvényesíteni, a jövőre irányultság elvét

hangsúlyozzák, mint *Rahner*, a teremtmő fejlődését, mint *Teilhard de Chardin*, s megkísérlik — ahogyan ezt *Tillich* „vallásos szocializmusának” példáján láthatjuk — magának a megváltásnak a tényét is *a történelemben és a történelem révén* megvalósuló eseményként értelmezni. A történelem tehát itt nem pusztán függvénye az üdvtörténetnek. Az abszolútum itt — „az idők jele” vagy a *kairosz* formájában — betör ugyan a történelmi időbe, anélkül azonban, hogy azt megszüntetné. Más szóval: e gondolkodók felfogásában a történelem lényeges fordulatait előidéző erők nem eredményezik többé azt, hogy a történelem kiteljesedése kívül rekedjen a történelmi időn. Ugyanakkor a krisztusi megváltás hite — úgy tűnik — *nem teszi feleslegessé* a világiakban is állást foglaló, a prófétai szellemű kritikát.

## 5.

Hogyan értelmezzük mindezt? Az egyistenhit győzelme előmozdította a történelmi látásmód megjelenését, megteremtette történelemfelfogásunk *feltételeit*. De ugyanez a folyamat végső soron *el is halványítja* a történelem legfőbb szubjektumaként felfogott istenség képét, megnöveli az emberi szubjektivitás jelentőségét, s olykor el is mossa a transzcendencia világos

határait. *A mítosz időtlenségének a látszatát az idő etnikailag korlátozott, majd egyetemes üdvtörténeti mitizálása* követte, de *világtörténetileg* ez maga is átmenetnek bizonyult a *nem transzcendens történelmi gondolkodás* fokozatos kibontakozásának útján. Emiatt már *Pascal* kénytelen kijelenteni, hogy „Isten elhagyta a világot”, és szükségesnek látja e folyamat feltartóztatása érdekében az ember belső vallási erőinek teljes mozgósítását.

A világkép demitologizálásának korszakos kulturális jelentőségét aligha lehet kétségbe vonni: ez a folyamat nem más, mint az autonóm tudományos gondolkodás, a humanisztikus művészet, a természeti–emberi premisszákból kiinduló filozófiák, az ember természetével és szükségleteivel összhangzó erkölcs pozitív kiformálódásának történeti fonákja. Ha a mítosz ember és külvilág viszonya relatív *közvetlenségének* köszönhette létfeltételeit, a demitologizálás mögött az a progresszív folyamat tárul fel, amely fokozódó mértékben és gyorsuló ütemben iktat anyagi és szellemi *közvetítőket* egyén és közösség, társadalom és természet közé, s amely ily módon fokozatosan véget vet a hajdani differenciálatlanságnak. Jól tudjuk, hogy e közvetítők még sokáig *idegen* erőkként nézhetnek vissza magára az azokat létrehozó emberre, és — mint látni fogjuk — ez a körülmény nem zárja ki a kvázi-mitikus tudat



új formáinak megjelenését. A demitologizálásban az a korszakos történeti változás jut kifejezésre, hogy az emberi egyén kiszabadul a *természet adta* közösségek hagyományos formáiból, és megkezdheti szabadsága reális feltételeinek tudatosítását. A marxizmus vállalt elméleti feladata éppen e konkrét társadalmi feltételek megvilágításában és a realizálásukat hordozó forradalmi tevékenység eszmei támogatásában van.

Azt jelenti-e mindez, hogy a vallások részleges demitologizálásával, idő és mítosz kapcsolatának fokozatos fellazulásával s egyáltalán a tudati szekularizációval tömegméretekben létre is jött egy *reális* és az objektív folyamatokkal adekvát *történelmi közgondolkodás*? Ismételjük: távolról sem. A személyi függés viszonyainak háttérbe szorulása kedvezőtlen volt ugyan a kifejezetten antropomorf mitikus formák számára: a természet és a társadalom megváltozott viszonya a kapitalizmusban fokozatosan megszüntette alany és tárgy kapcsolatának elmosódott formáját, és ezzel szűkítette a tárgy megszemélyesítésének lehetőségét.

Az összefüggés azonban most megfordul: most maga a *tárgyi, dologi világ* válik numinózus, érzékileg érzékfeletti tulajdonságok mitikus hordozójává, amint ezt *Marx* az áru- és a pénzfétissel kapcsolatban kimutatta. Ez a jelenség befolyásolja a kapitalizmus egész tudati

szerkezetét, s közvetve mítospótlékok gerjesztését eredményezi úgyszólván a lét valamennyi szférájában. Különösképpen mitizálódnak a demitologizálás termékei is: *Comte*-nél az autonóm tudomány, *Baudelaire*-nél a művészet mitizálódik, ahogyan a politikai cselekvés különböző formái is ennek a logikának engedelmeskednek. Könnyű erre példákat idézni a polgári forradalmi terror mítoszától az ellenforradalmi terror mítoszáig, a liberalizmus én- és a romantika lángész-kultuszától, az anarchizmus és az ökonomizmus mítoszaitól az egyenlőtlenség újkonzervatív mitikus felmagasztalásáig. De az egyes nemzetek, népek magasabb rendű, más nemzetek alacsonyabb rendű voltának illúzióit rögzítő, egy-egy nemzeti társadalom tényleges, tagolt szerkezetének ellentmondásait gondolatilag feloldó nacionalista mítoszképzés is ebbe a sorba tartozik. A tőkés elidegenülés és eldologiasodás klasszikus mítoszainak kielégítéseként és részben *ellenhatásaként* viszont a romantikus újpogány vér- és fajközösségnek (a totemisztikus alakzatokra emlékeztető) kvázi-mitikus formái is teret nyerhetnek, ahogyan ezt a fasizmus ál-mítoszai példázzák. Mindezek a modern mítoszok és valláspótlékok ismét csak lehetetlenné teszik, hogy egy-egy jelenséget történetileg értsünk meg: látszólag kivonják magukat minden változás alól, pontosabban: minden változás

alapjának tűnnek. Közben pedig rendszerint harcosan bírálják nemcsak a hagyományos mítoszok antropomorfizmusát, hanem a velük összefonódó vallásos *harmóniaelvet*, az ellentmondások tradicionális *kibékítését* is.

Mindez napjainkban csak sokféle ellenreakciót válthat ki. Egyfelől vallásos *revival*-eket, karizmatikus *közösségek* és *személyiségek* protestáló *szembefordulását* a dologias fetisizmus, a szcientista technicizmus világával, az egyéni *egzisztencia* vagy a személyiség *perszonalista lázadásait*, esetleg az emberi *életerők* mitikus szemléletét — a sport kultikus vonásaitól a szexmítoszokig. Másfelől: minden idők legdinamikusabb változásai nemcsak a reális történelem *adekvát tudatának* növekvő igényével, hanem gyakran egyfajta, a történelem sodrától megrémült antihistorizmussal is járnak, ami viszont a mítosz nyújtotta *látszólagos szilárdság* reneszánszát mozditja elő. A különböző *konzervatív mítoszok* napjainkban is megfigyelhető kétségtelen térhódítása ennek a folyamatnak súlyos vészekkel terhes példája.

De ne feledkezzünk meg arról sem, hogy újkeletű mítoszok és valláspótlékok bírálatából napjainkig kiveszik részüket az Ó- és Újszövetség mítoszainak interpretációi is. Nem szólhatunk itt most az ideológiai-világnézeti dilemmák kifejezetten *vallási* megválaszolásának kísérleteiről. Egy, ennél átfogóbb kulturális



jelenségről is szó van: a mítosz humanizálásáról és e humanizálás eredményeinek harcba vetéséről azok ellen az erők ellen, amelyek a legszívesebben ma is visszavonnák a IX. szimfóniát.

A manierizmus, a klasszicizmus és a felvilágosodás — mint ismeretes — saját eszmei céljaira aknáztá ki a *görög-római mitológiát* — *Tiziano* Vénusától és *Racine* Phaedrájától *Goethe*, *Shelley* és *Kleist* Prométheuszáig: „a jellemeknek és a helyzeteknek a vallásos mítoszokban [...] rejlő emberi tipikusságát ismét az emberek és az emberi szituációk evilági szférájába vezetik vissza” [25] — írja *Lukács György*. Az újkor kezdete, a reneszánsz és a reformáció óta erősen érződik a bibliai mítoszok szekuláris értelmezésének igénye is. Ennek okait nem nehéz megérteni.

A Biblia olyan korok terméke, amikor az emberi igazságosság és egyenlőség *elvont* lehetősége már feltűnt a látóhatáron anélkül, hogy megvalósításának reális feltételei is adótak lehettek volna. Korunk — minden ellentmondásossága, fenyegető katalizmái mellett is — olyan időszak, amikor ezek a feltételek történetileg *kialakulófélben vannak*. A Biblia — a „még nem” és a „már nem” könyve. A mi korunk éppen egy új történelmi korszakba való átmenet kísérletének kora: olyan viszonyokhoz keresi az utat, amelyekről évezredekkel ezelőtt

már a Biblia szerzői is álmodoztak. Úgy vagyunk a Biblia mítoszaival is, mint általában a múlttal: konfrontálnunk kell álláspontunkat azzal a világnézettel, amelynek jegyében fogantak, jogunk, sőt kötelességünk iróniával szemlélni számos vonásukat, de semmiképpen sem tolhatjuk félre azokat. Nem tehetjük azért sem, mert ez a múlt még *imperfectum* — befejezetlen múlt, amelynek részben még mi is részesei vagyunk. Ma is van mit tanulnunk Dávid önbizalmából, Jeremiás radikális kritikájának következetességéből és önzetlen elkötelezettségéből, a Krisztus-figura kettősségéből — szeretet és harc még ki nem küzdött egységéből — is.

Ám ne feledjük — köztünk él a Biblia történelmünk olyan *súlyos tehertételeinek* képében is, amelyeket *levetni* szándékozunk. Ne áltassuk magunkat: még nem vetettük le mindet. Jákob hiú és fegyelmezetlen fiai, az önteltsége és fennhéjázása miatt vesztébe rohanó József, aki könnyen tántorodik el a nehézségek közt a jó ügytől is, Krisztus, aki nem próféta a saját hazájában, az ingadozó Péter, sőt az áruló Júdás — nem, mindez még nem a leküzdött, minden ízében meghaladott múlt szimbóluma. Meglehet: *Heine* valóban igazat mond, a Biblia az emberiség házi patikája, olcsó gyógyszerekkel a köznapi bajokra. De egyben *bajaink, kríziseink leltára is*. És ha el is

vetjük a gyógymódot, amit ajánl, ha nem is mindig találó a diagnózis, amit nyújt, a problémák, amelyekkel megismertet: ismerősnek tűnnek. *Élő múltunk részei.*

A Biblia regéi és mondái elhallgathattak anélkül, hogy — a bennük kifejeződő *kérdések*, a bennük lüktető *feszültségek* — világnézeti háttérüktől függetlenül — mindenben meghaladtakká váltak volna: *a demitologizálás lehetővé teszi feldolgozásukat, megválaszolásukat a mai művészet, a filozófia, a laikus ethosz és a politikai gondolkodás kritikai eszközeivel.*

E sajátos kerülő úton a mítosz nemcsak a mitológiák nyersanyagává, teológiai értelmezésük kiindulópontjává lehet, hanem *az emberi viszonyok tudományos, művészi, filozófiai tanulmányozásának eszközévé is válhat.* Ebben az értelemben a mítosz az emberiség története egy hosszú szakaszának sajátos tükre — megfelelően interpretált *ismerete a múlt megértésének a feltétele, a műveltség része lehet egy olyan korban is, amelynek világképe, filozófiája, politikai gondolkodása, művészete többé már nem a mítoszokra épül, sőt, amely kritikának veti alá azokat.* Mi több: ezeknek a történelmünk anyaöleiben született mítoszoknak ellentmondásos, de hatalmas és sokrétű befolyását erre a történelemre éppen egy tudatosan dialektikus és materialista kritikai módszerrel dolgozó történetírás képes igazá-



ban megérteni, amennyiben bennük nem örökérvényű mintákat lát — antropomorf, hitszerű formáik mögött is —, hanem az ember saját nagykorúságáért vívott küzdelmeinek, győzelmeinek és kudarcainak tanulságait képes felismerni.

Az adekvát történelmi tudat létrejötte tehát nem követi *automatikusan* a mitikus időfelfogás háttérbe szorulását. A marxizmus lényege szerint arra törekszik, hogy elméletileg feltárja és gyakorlatilag leküzdje az elidegenülés és eldologiasodás ama formáit, amelyek a történelem megértésének útjában álló mítoszok forrásvidékét alkotják. Nemcsak azzal kell azonban tisztában lennünk, hogy ez a feladat nem oldódik meg Prospero varázspálcájának egyszeri intésére, hanem azzal is, hogy a folyamat elméleti tükörképének torzulásai ellen saját szférájában is szívós és tartós küzdelmet kell vívnia. Hiszen a marxizmus érvényesülése nem fogható fel valamilyen világtörténeti *kairoszként*, ahol az elmélet csakis önmagára, önmaga jelenére mint valamilyen kiteljesedésre reflektál — a múlt és a jövő pedig kívül maradna a látókörén.

A mítosz időtlensége vagy az idő mítosza elméletileg csak akkor haladható meg, ha a történelem idejét a megismerés folyamata a maga valós minőségében képes megragadni. Ezt azonban könnyebb követelni, mint meg-

valósítani. Többek közt azért is, mert társadalompszichológiailag úgyszólván elkerülhetetlen, hogy a forradalmasodás korszakaiban az emberek tudatát a feltáruló lehetőségek *utópisztikus* eltúlzása, a nehézségek torlódásának idején pedig — a *távlatok* részleges beszűkülésének nyomán — a csupán az éppen adottra ügyelő, s abban kielégülő tartalmak hassák át. Ezt a tényt sem a szocialista politika, sem a tudományos elmélet nem hagyhatja figyelmen kívül. Közös felelősségük nem utolsósorban éppen abban áll, hogy az álmok ismeretében is figyelmeztessenek az álmok megvalósításának reális feltételeire, s nemkülönben abban, hogy ez olykor igen masszív feltételek ismeretében is maradjanak érzékenyek és nyitottak az iránt a jövő iránt, amellyel a jelen terhes.

Nem tudomány az, amely rezignált kétellyel kiebrudalná világunkból azt a kincset, amely még Pandóra vétke, az emberi boldogság könnyelmű elkótyavetyélése után is ottmaradt a hombár fenekén, amely szem előtt téveszti Elpiszt, a remény csillagsugarát. Nem igazi tudomány, mert kiiktathatónak véli vajúdó világunkból magát a zezzugos utakon haladó történelmet, mert a jövőendő mitizálására csupán az öntudatlanul is közvetlenné változtott, kimerevített *jelen* vagy a jelenbe oltott *múlt* moralizáló mítoszával képes felelni. De éppígy: nem szakít a mítosz világával az sem, aki ezt a

jövendőt nem kiküzdendő feladatnak tekinti, hanem mint valami máris meglevőt szembefordítja azt jelenünkkel, ahelyett, hogy ama kapcsolatok szövetében kutatná érvényesülésének feltételeit, amelyek a történeti idő formáinak tényleges és nem csupán vágyott, óhajtott tartalmai. A történelmi tudat végleges demitologizálásának sikere jórészt azon múlik, hogy a tudományos elmélet iránytűjével sikerül-e áthajóznunk a fatális véletlen és a fatális végzet sziklái közti szoroson, magunkra vállalva egyúttal a *maieuké*, a bábáskodás felelősségét is az emberibb jövő világra segítésében.



## IRODALOM

- [1] Karl Marx, *Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája*, MEM 8. kötet, Budapest, 1962, 105—106. o.
- [2] Pierre Bourdieu, *A társadalmi egyenlőtlenségek újatermelődése*, Budapest, 1978, 224. o.
- [3] Louis Dupré, *The other dimension*, New York, 1979, 211—212. o.
- [4] Thomas Mann, *József és testvérei*, Budapest, 1968, I. kötet, 45—46. o.
- [5] Karl Marx, *A démokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbsége* (Doktori disszertáció), Budapest, 1969, 90—91. o.
- [6] Bronosław Malinowski, *Baloma*, Budapest, 1972, 379. o.
- [7] Georges Gusdorf, *Mythe et philosophie*, „Revue de metaphysique et de morale” 52 (1951), 177. o.
- [8] Alfred Bäumler, *Der Mythos vom Orient und Okzident*, München, 1926. XC/XCI. (Idézi: Lukács György: Az ész trónfosztása c. munkájában, Budapest, 1965.)
- [9] Karl Marx, *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*, MEM 46/I. kötet, Budapest, 1972, 369. o.
- [10] Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, New York, 1958, 419—420. o.
- [11] Karl Rahner—Herbert Vorgrimler, *Teológiai kishótár*, Budapest, 1980, 549—550. o.
- [12] *Lexikon für Theologie und Kirche*, 7. kötet. Freiburg, 1962. 746—747. o.
- [13] Karl Marx, *A tőke*, I. kötet, MEM 23. kötet, Budapest, 1967, 336. o.
- [14] Henri Maspero, *Az ókori Kína*, Budapest, 1978, 222. o.
- [15] Vö. Karl Marx, *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*, MEM 46/I. kötet, Budapest, 1972, 372. o.
- [16] *I. m.*, 359. o.
- [17] J. J. Bachofen, *A mítosz és az ősi társadalom*, Budapest, 1978, 330—331. o.
- [18] Vö. P. Tillich, *Der Widerstreit von Raum und Zeit*, Stuttgart, 1963, 112. o.

- [19] Karl Marx, *A tőke*, I. kötet. MEM 23. kötet, Budapest, 1967, 81. o.
- [20] P. Tillich, *i. m.*, 116. o.
- [21] A. J. Gurevics, *A középkori ember világképe*, Budapest, 1974, 100. o.
- [22] L. Dupré, *i. m.*, 222. o.
- [23] P. Tillich, *i. m.*, 117. o.
- [24] Aquinói Tamás, *Summa Theologica*, II. 1. Quaest. 106. Art., II. 2. Quaest. L. Art. 7.
- [25] Lukács György, *Az esztétikum sajátossága*, II. kötet, Budapest, 1965, 651. o.

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda főigazgatója

Felelős szerkesztő: Klaniczay Júlia

A tipográfia és a kötéstervezés Löblin Judit munkája

Műszaki szerkesztő: Érdi Júlia

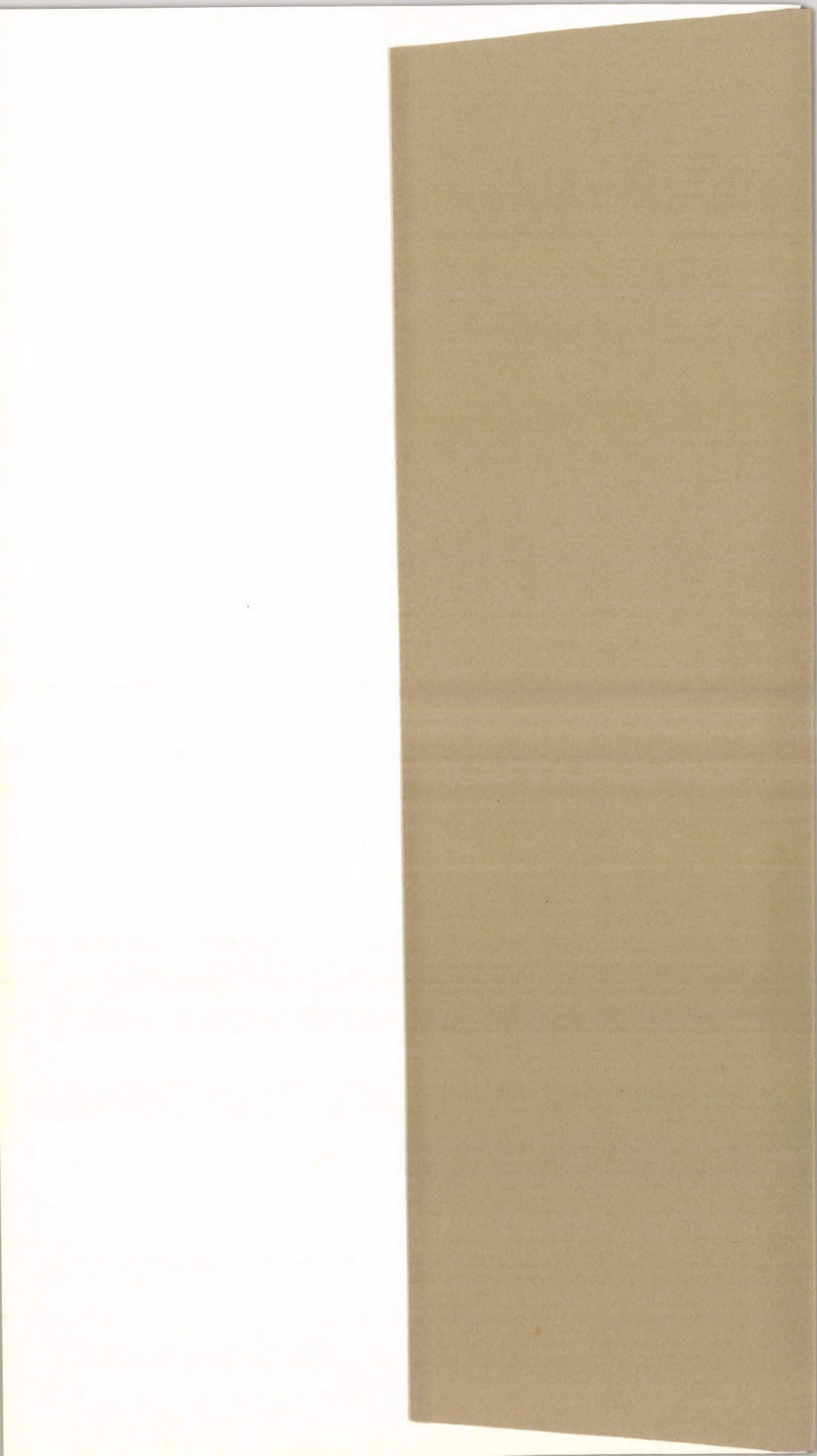
Terjedelem: 2,17 (A/5) ív — AK 1771 k 8587

HU ISSN 0236-6258

13859 Akadémiai Kiadó és Nyomda

Felelős vezető: Hazai György





Ára: 17,- Ft